

# Morte de Deus e pensamento fraco: contribuições da filosofia pós-moderna à vivência e comunicação da espiritualidade cristã

MSc. Alessandro Rodrigues Rocha<sup>1</sup>

## Resumo

O que haveria em comum entre “morte de Deus”, “pensamento fraco”, “teologia” e “espiritualidade”? E o que essas coisas têm a ver com a pós-modernidade, e com o cristianismo? Queremos enfrentar essas questões no sentido de pensar uma aproximação ao tema da espiritualidade, da mística e da teologia. Esse percurso que pretendemos fazer será dirigido por dois autores: Friedrich Nietzsche e Gianni Vattimo. No primeiro, buscamos o advento da pós-modernidade e, no segundo, essa em seu estado maduro. Desses autores tomaremos, principalmente, as categorias “morte de Deus”, “super-homem”, “libertação da metáfora” e “pensamento fraco”. **Palavras-chave:** teologia, espiritualidade, pós-modernidade, Nietzsche, Vattimo.

## Abstrac

What would have in common between “God’s Death”, “Weak thought”, “theology” and “spirituality”? And what is the relation of these topics with pos-modernity, and Christianity? We want to face these questions in sense of thinking in an approach to the spirituality, mystic and theology. Two authors will direct this way that we aim to do: Friedrich Nietzsche and Gianni Vattimo. In the first we seek the advent of pos-modernity, and in the second is in you mature state. We will take from these authors mainly, the categories “God’s death”, “superman”, “metaphor’s liberty” and “weak thought”. **Key-words:** Theology, spirituality, pos-modernity, Nietzsche, Vattimo.

## Introdução

O que haveria em comum entre “morte de Deus”, “pensamento fraco”, “teologia” e “espiritualidade”? E o que essas coisas teriam a ver com a pós-modernidade, e esta com o cristianismo? Quere-

mos enfrentar essas questões no sentido de pensar uma aproximação ao tema da espiritualidade, da mística e da teologia.

Nossa intuição principal é que a pós-modernidade apresenta questões importantes à experiência da fé cristã e, ao mesmo tempo, oferece um horizonte original e desafiador para o cristianismo. Essas questões e oferendas chamam o cristianismo a uma conversão, um retorno à radicalidade neotestamentária do rebaixamento de Deus.

Nesse rebaixamento (*kenosis*), encontramos um duplo princípio: em primeiro lugar, está o necessário desmascaramento de toda a estrutura de estabilidade e a-historicidade; em segundo lugar, está o decorrente enfraquecimento do pensamento, que deriva diretamente do enfraquecimento do Ser, que não é estabilidade, antes, evento, diálogo e encontro.

Esse percurso que pretendemos fazer será dirigido por dois autores: Friedrich Nietzsche e Gianni Vattimo. No primeiro, buscamos o advento da pós-modernidade e, no segundo, essa em seu estado maduro. Desses autores tomaremos, principalmente, as categorias “morte de Deus”, “super-homem”, “libertação da metáfora” e “pensamento fraco”.

Queremos conseguir, ao final desse percurso, apontar caminhos para a espiritualidade e a teologia nesse rico e paradoxal horizonte pós-moderno. Percebemos a não só a limitação desse intento, assim como as fronteiras que essa reflexão nos apresenta.

## **1 *A Morte de Deus* como plurifontização da experiência e comunicação da fé cristã**

O Deus que morreu, e que teve sua morte anunciada na aurora do século XX, é aquele que nasceu do coito entre a religião cristã e a cultura helênica, sobretudo platônica. O legado desse Deus foi a afirmação de um dualismo intransponível entre mundo do ser e mundo do devir.

A morte de Deus, segundo expôs Nietzsche, é a morte de uma estrutura epistemológica lingüístico-religiosa sobre a qual foram erigidos os cânones da Teologia Cristã, sobretudo dogmática, ao longo de quase todo o cristianismo. Também sobre essa estrutura foi

construída a radical separação entre teologia e espiritualidade, entre pensamento e experiência, derivando daí a marginalização da mística, tida como expressão de ignorância ou loucura<sup>2</sup>.

Ao falar dessa batalha a partir do pensamento nietzschiano, Penzo diz: “A polêmica com o cristianismo decadente revela-se, no fundo, como consequência lógica da polêmica com a concepção platônica, que afirma a distinção entre mundo do ser e mundo do devir” (PENZO, 2000, p. 29). E ainda: “Na concepção platônico-cristã, o devir ver-se-ia privado de sua intrínseca perfeição e seria rebaixado à condição de realidade imperfeita relativamente à realidade mítico-metafísica, a que se atribui toda a perfeição” (*Ibid.*, p. 30).

A morte declarada é, portanto, de uma representação lingüístico-religiosa de Deus. Porém o discurso teológico, sobretudo o dogmático, forçou tal identificação dessa representação com o Deus cristão que qualquer ataque àquele recai inevitavelmente sobre este (Cf. ROCHA, 2007, p. 125).

A constatação da morte de Deus é, portanto, uma grande bênção para a teologia e para a espiritualidade, à medida que liberta seu discurso das amarras da metafísica platônica, que, cristalizada, gestou tão somente uma discursividade excludente. O ocaso do Deus metafísico pode significar a libertação da dimensão metafórica da linguagem, possibilitando um renovado falar teológico, que encontra, na experiência da fé, um lugar privilegiado.

A questão fundamental aqui é dar as boas-vindas a essa declaração de morte (Cf. HAMILTON, 1967, p. 41), percebendo que ela representa “o universo perdendo seu centro” (*Ibid.*) e ainda que “o mundo supra-sensível não tem poder eficiente” (*Ibid.*) no sentido de responder às questões encontradas no horizonte existencial dos homens e mulheres concretos<sup>3</sup>.

É a partir da recepção da morte de Deus e da compreensão de que ela significa a libertação da dimensão metafórica do discurso teológico que se torna possível abrir-se à multiplicidade, à concretude da vida, na qual, efetivamente, ocorrem as experiências humanas e, dentre elas, aquela que poderia ser dita como a mais humana: a espiritual ou mística

## **1.1 A morte de DEUS e do 'EU' como princípio para vida do 'EU's: morte da metafísica e vivificação do discurso possível**

A morte de Deus, que, em Feuerbach, Marx e Freud, aparece como uma tarefa, em Nietzsche se transforma no simples anúncio de boa nova:

De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que o “velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos parece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”(NIETZSCHE, 2000, p. 234).

Nietzsche não mata Deus, ele constata sua morte. Essa constatação de que “Deus morreu” está intimamente ligada à história da cultura ocidental. Dizer “Deus morreu” é declarar o fim de um fundamento último, onde até então orbitavam certos valores morais e religiosos. A morte de Deus é a morte de um paradigma, uma verdadeira mudança epocal<sup>4</sup>. Como disse Heidegger: “Assim, a expressão ‘Deus morreu’ significa: O mundo supra-sensível não tem poder eficiente. Não desperdiça nenhuma vida. A Metafísica, ou seja, para Nietzsche, a filosofia ocidental entendida como platonismo, chegou ao fim”(TROTIGNON, 1990, p..83).

O que vinha definindo, embora fosse envidado todo esforço para que isso não acontecesse, era uma matriz cultural que havia sido cristalizada, uma mediação cultural transformada em norma, tanto para a reflexão teológica, quanto para as experiências da fé.

Mesmo percebendo que a declaração nietzschiana tem um alcance ainda mais vasto<sup>5</sup>, pode-se dizer que ela se volta contra um discurso teológico que identificou o Deus cristão com uma representa-

ção cultural. Essa identificação foi tão radical que a representação tomou o trono da divindade.

Penzo ainda afirma que: “Nietzsche não mata Deus, mas limita-se a constatar a ausência do divino na cultura de seu tempo, acusando, pelo contrário, por essa ausência e morte, o pensamento metafísico” (PENZO, 2000, p. 32). Essa é uma questão que a teologia ainda não enfrentou com a profundidade necessária<sup>6</sup>. Como disse o próprio Nietzsche: “Deus está morto; mas tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada – quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra” (NIETZSCHE, 2000, p. 135).

Compreender a profundidade das implicações dessa morte de Deus introduz a teologia e a espiritualidade cristã numa “nova época”. Como observa Machado: “A expressão ‘morte de Deus’ é a constatação da ruptura que a modernidade introduz na história da cultura com o desaparecimento dos valores absolutos, das essências, do fundamento divino” (MACHADO, 2001, p. 48).

A contribuição fundamental do ataque nietzschiano à metafísica, própria da razão ocidental, consiste no questionamento de abordagens essencialistas. Dessa forma, o discurso e a experiência humana sobre qualquer realidade, mesmo a divina, deverão assumir sua irredutível condição existencial (Cf. ROCHA, 2007, p. 130).

Nenhuma fala pode pretender uma identificação com a realidade que não seja aquela que circunda quem a propõe. As narrativas estão condenadas aos limites daqueles que as pronunciam. Nenhuma força divina potencializa qualquer discurso, conferindo-lhe alcance universal e uma decorrente univocidade.

## **2 Libertação da metáfora como inauguração do *Pensamento Fraco***

Não há mais um centro de gravidade, como lugar estável, seguro e regulador a partir do qual se erija a realidade. É necessário negar o jogo da metafísica que se funda e se constrói a partir de uma imobilidade fundadora e de uma certeza tranquilizadora (Cf. ROCHA, 2007, p. 132).

É nesse sentido que se encontra o pensamento de Gianni Vattimo<sup>7</sup>. Vattimo trabalha o pensamento nietzschiano da morte de Deus como uma abertura à possibilidade de crer em Deus, sobretudo, a partir de seu enfraquecimento ou “kenotização”. Trabalha também o conceito de libertação da metáfora e negação das metanarrativas filosóficas ou teológicas, apontando, dessa forma, novas possibilidades à teologia e à espiritualidade, principalmente na valorização da encarnação como ponto de partida.

## 2.1 Libertação da metáfora

Com relação à possibilidade de crer, aberta pela declaração nietzschiana da morte de Deus, Vattimo começa dizendo:

O anúncio de Nietzsche, segundo o qual “Deus morreu”, não é tanto, ou principalmente, uma afirmação de ateísmo, como se ele estivesse dizendo: Deus não existe. Uma tese do gênero, a não-existência de Deus, não poderia ter sido professada por Nietzsche, pois do contrário a pretensa verdade absoluta que esta encerraria ainda valeria para ele como um princípio metafísico, como uma “estrutura” verdadeira do real que teria a mesma função do Deus da metafísica tradicional (VATTIMO, 2004, p. 9)

De forma muito simplificada, creio poder dizer que a época na qual vivemos hoje, e que com justa razão chamamos pós-moderna, é aquela em que não mais podemos pensar a realidade como uma estrutura ancorada em um único fundamento, que a filosofia teria a tarefa de conhecer e a religião, talvez, a de adorar (*Ibid.*, p. 11).

Batendo a golpes de martelo naquilo que se pretendia constituir como o “fundamento único” para toda a realidade, Nietzsche, na perspectiva de Vattimo, está liberando a experiência religiosa e seus discursos mais ou menos elaborados, para se expressar a partir de outros núcleos culturais e lingüísticos. Diz ele: “Sob a luz da nossa

experiência pós-moderna, isso significa que, justamente, porque esse Deus, fundamento último, que é a estrutura metafísica do real, não é mais sustentável, torna-se, novamente, possível uma crença em Deus” (*Ibid.*, p. 12).

Contrário a toda negação que faz a metafísica quanto à legitimidade do múltiplo, do plural, o pensamento de Vattimo possibilita encontrar no pluralismo um princípio, além de legítimo, fecundo para a experiência da fé. Cessa-se a negação da existência como não-ser e a tendência de afirmar estruturas essenciais.

Com base na experiência do pluralismo pós-moderno, podemos somente pensar o ser como um evento, enquanto a verdade não mais pode ser o reflexo de uma estrutura eterna do real e sim uma mensagem histórica que devemos ouvir e à qual somos chamados a dar uma resposta. Uma tal concepção da verdade não é válida apenas para a teologia e a religião, mas, igualmente, para grande parte das ciências hoje (*Ibid.*, p. 13).

Na relativização contida no plural, está o princípio de afirmação do outro. Não como extensão do eu e de sua verdade – isso possibilitaria o discurso unívoco (o outro seria um eu exteriorizado) –, mas como ser autônomo, histórico, cultural e religioso. Esse outro pode não orbitar do mesmo eixo do eu. Isso quer dizer que os discursos não estão contrapostos num binômio verdadeiro x falso, pois não há um absoluto ao qual deva corresponder o primeiro ou negar o segundo, mas eles encerram as compreensões acerca da realidade própria de seus horizontes culturais (Cf. ROCHA, 2007, p. 135).

Nessa direção, afirma-se ainda a contribuição de Vattimo, quando elabora aquilo que ele chama de libertação da metáfora.

E, pois bem, hoje parece que um dos principais efeitos filosóficos da morte do Deus metafísico e do descrédito geral ou quase, em que caiu todo o tipo de fundamento filosófico, foi justamente o de ter criado um terreno fértil para uma possibilidade renovada da

experiência religiosa. Tal possibilidade retorna (...) por meio da libertação da metáfora. É um pouco como se, no final, Nietzsche tivesse razão ao reconhecer a criação de muitos novos deuses: na Babel do pluralismo de fins da modernidade e do fim das metanarrativas, se multiplicam as narrativas sem um centro ou uma hierarquia (VATTIMO, 2004, p. 25).

Vattimo observa que a libertação da metáfora é a libertação da experiência em perspectiva plural. É a possibilidade de dizer a própria experiência não com os signos dos dominadores, mas a partir da própria realidade. Na libertação da metáfora, nega-se a hegemonia do discurso unívoco, que se pretendia regulador de toda discursividade.

A apologética, enquanto aparelho de coerção, foi enquadrando toda discursividade, harmonizando-a sob pena de sanções pesadíssimas, de anatematizações vexatórias e finalmente da rotulação de heresia. Teorizando sobre essa dinâmica de controle, Vattimo observa:

Somente ao se estabelecer uma sociedade e uma casta de dominadores nasce a obrigação de se “mentir segundo uma regra estabelecida”, ou seja, de se usar, como única língua “apropriada”, as metáforas dos dominadores, fazendo com que as outras linguagens sejam degradadas a condição de puras linguagens metafóricas, ao campo poético (*Ibid.*).

Naturalmente, a libertação da metáfora de sua subordinação a um sentido próprio só aconteceu em linha de princípio, pois na prática, na sociedade pluralista, ainda estamos longe de ver realizada uma perfeita igualdade entre as formas de vida (culturas diversas, grupos, minorias, etc., de vários tipos) expressas pelos diferentes sistemas de metáforas (*Ibid.*, p. 26).

É exatamente no sentido de dar continuidade a esse processo que Vattimo diz estar incompleta, que se toma aqui a questão da libertação da metáfora como “pano de fundo” para, a proposição de uma nova aproximação ao “universo” da espiritualidade e da mística,



num tempo pós-moderno. Nesse “pano de fundo”, inserimos outros dois importantes elementos do pensamento de Vattimo: o conhecido *Pensiero Debole* e sua interpretação sobre a *Kenosis*.

Porém não se pode sair desse momento sem levar em consideração os desdobramentos da fixação de tal pano de fundo. Como diz Vattimo:

O reconhecimento de direitos iguais para as culturas outras que no plano político ocorreu com o final do colonialismo e no plano teórico com a dissolução das “metanarrativas” eurocêntricas, no caso das Igrejas cristãs exige o abandono dos comportamentos “missionários”, isto é, da pretensão de levar ao mundo pagão a verdade única. O reconhecimento da verdade das outras religiões... requer um esforço intensificado para desenvolver a leitura espiritual da Bíblia e também de tantos dogmas da tradição eclesiástica, de maneira a que se possa colocar em evidência o cerne da revelação ou seja, a caridade, mesmo à custa, obviamente, do enfraquecimento das pretensões de validade literal dos textos e de peremptoriedade do ensinamento dogmático das igrejas (*Ibid.*, p. 64)

## 2.2 Pensamento fraco

A proposta teórica de Vattimo quanto ao “*Pensiero Debole*” procura uma interpretação do mundo pós-moderno, nas formas de secularização, na evolução dos regimes democráticos, o pluralismo e a tolerância. Fortemente marcado por sua formação religiosa, no seu livro *Credere di credere*, reivindicou seu próprio pensamento, que qualifica de “filosofia cristã para a pós-modernidade” (VATTIMO, 1998). Nesse mesmo livro, quando fala do pensamento fraco, afirma o seguinte:

“Pensamento débil” (...) significa não tanto, ou não essencialmente, uma idéia do pensamento mais consciente dos seus limites, que abandona as pretensões

das grandes visões metafísicas globalizantes, etc.; mas sobretudo uma teoria do debilitamento como traça constitutivo do ser na época do fim da metafísica (*Ibid.*, p. 25).

Na introdução do livro *Il Pensiero Debole*, Vattimo e Píer Rovatti descrevem da seguinte forma sua tese acerca do pensamento fraco:

A expressão “pensamento débil” constitui, sem nenhuma dúvida, uma metáfora e um certo paradoxo. Porém em nenhum caso poderá transformar-se na sigla emblemática de uma nova filosofia. Se trata de um maneira de falar provisória, e inclusive, talvez, contraditória, porém que assinala um caminho, uma direção possível: uma “lanterna” que se separa do que segue a razão-domínio – traduzida e camuflada de mil modos diversos –, porém sabendo que ao mesmo tempo que um adeus definitivo a essa razão é absolutamente impossível (VATTIMO; ROVATTI, 2006, p. 16).

Seu pensamento, portanto, centra-se numa revisão do papel da filosofia em nossa sociedade e a transformação da capacidade do pensar e das funções e efeitos sociais desse pensamento nas práticas cotidianas:

Mas talvez isso também seja, ademais de um procedimento tradicional do discurso filosófico (...), um modo, mesmo que “fraco”, de vivenciar a verdade, não como objeto de que nos apropriamos e que transmitimos, mas como horizonte e pano de fundo no qual, discretamente, nos movemos (VATTIMO, 2002, p. xx).

O “pensamento fraco”, portanto, conduz o discurso sobre a realidade, de uma fala unívoca, que, fundada sobre a metafísica, pode reclamar extensão e profundidade universais, a uma forma fraca de “experimental” a realidade, na qual história e cultura situam todo dis-

curso, impedindo-o de qualquer pretensão de falar para além do próprio horizonte. Há, portanto, um deslocamento de uma matriz metafísica geradora de um pensamento forte, a uma matriz hermenêutica geradora do pensamento fraco.

Numa realidade complexa, onde se reconhece a diversidade em todos os seus matizes, não se deve mais evocar um pensamento forte, que, baseado num fundamento último e imutável, exclui a diferença, identificando-a como erro. Essa nova sociedade pós-moderna é, conseqüentemente, menos dogmática, conhecedora da diversidade e participante de uma nova cultura da tolerância. E antecipando essa nova sociedade, quando Nietzsche fala da morte de Deus, está falando do fim da metafísica, está intuindo o fim do pensamento forte.

Esse caminho do “pensamento fraco” pelas sendas da hermenêutica é descrito por Vattimo nos seguintes termos:

a) (...) O conhecimento é sempre interpretação e nada mais que isso (VATTIMO; RORTY, 2006, p. 64).

b) A interpretação é o único *fato* de que podemos falar (...) Na interpretação dá-se o mundo, não há apenas imagens “subjetivas”. Mas o ser (a realidade ôntica) das coisas é inseparável do ser-aqui homem (*Ibid.*).

c) (...) A interpretação, quanto mais queremos captá-la em sua autenticidade, mais ele se revela como eventual, histórica (*Ibid.*, p. 65).

d) Se mesmo o fato de que não existem fatos, apenas interpretações é – como Nietzsche lucidamente reconheceu – uma interpretação, ela só poderá se realizar como resposta interessada a uma situação histórica determinada (*Ibid.*).

Se assim os “fatos” revelam que não são mais do que interpretações, por outro lado a interpretação se apresenta, ela mesma, como o fato: a hermenêutica não é uma filosofia, mas a enunciação da própria existência histórica na época do fim da metafísica (*Ibid.*).

A novidade apresentada por Vattimo, no que diz respeito ao tema da teologia e da espiritualidade, é que ele percebe que esse movimento de enfraquecimento do pensamento tem suas raízes no próprio cristianismo, sendo mesmo o cerne da mensagem cristã.

O cristianismo introduz o princípio da interioridade, com base no qual a realidade “objetiva” perderá pouco a pouco o seu peso determinante. A frese de Nietzsche “não há fatos, apenas interpretações” e a ontologia hermenêutica de Heidegger não farão mais do que levar tal princípio às suas conseqüências extremas (*Ibid.*, p. 67).

Se reconhecer que o sentimento redentor da mensagem cristã desdobra-se precisamente na dissolução das pretensões da objetividade, a Igreja poderia finalmente sanar até mesmo o confronto entre verdade e caridade que a tem como assediado no curso da história (...) A verdade, que segundo Jesus, nos tornará livres não é a verdade objetiva das ciências e nem mesmo a verdade da teologia: assim como não é um livro de cosmologia, a Bíblia não é também um manual de antropologia ou de teologia. A revelação escritural não é feita para nos fazer saber sobre o cosmo, como Deus é, quais são as “naturezas” das coisas ou as leis da geometria – e para salvar-nos, assim, por meio do “conhecimento” da verdade. A única verdade que as Escrituras nos revelam, aquela que não pode, no curso do tempo, sofrer nenhuma desmistificação – visto que não é um enunciado experimental, lógico, metafísico, mas sim um apelo prático – é a verdade do amor, da *caritas* (*Ibid.*, p. 71).

O “pensamento fraco”, que opera numa época hermenêutica, pode oferecer à teologia e à espiritualidade um retorno radical à sua condição original. Com o horizonte marcado pela libertação da metáfora, o “pensamento fraco” oferece à experiência da fé cristã a pesada oportunidade de recuperar sua historicidade, e com ela a única forma de ser universal: sendo situada nas últimas conseqüências do que isso significa.

Isso coloca, diante da tradição cristã, um chamado à conversão, um apelo ao abandono de estruturas epistemológicas objetivas e objetivantes, no qual, a experiência da fé é esvaziada de sua fertilidade, para servir tão somente como argumento de plausibilidade diante de uma impossível teodicéia.

Para Vattimo, entramos em um cenário, onde a realidade é representada.

Nele vemos a marca da superação da modernidade dirigida pelas concepções unívocas dos modelos fechados, das grandes verdades, de fundamentos consistentes, da história como pegada unitária do acontecer. A pós-modernidade abre o caminho, segundo Vattimo, à tolerância, à diversidade. É o passo do pensamento forte, metafísico, das cosmovisões filosóficas totalizantes, das crenças verdadeiras, ao ‘pensamento débil’ (fraco).

Nesse cenário o cristianismo identifica traços que lhe são constitutivos. Sobretudo, identifica a gênese mesmo de todo o processo de enfraquecimento do pensamento, que não é mais do que a história do enfraquecimento do ser que se revela no mistério cristão da encarnação, da kenosis.

## 2.3 Espiritualidade kenótica

A kenosis é o lugar pós-moderno por excelência, tanto para a teologia, quanto para a espiritualidade cristãs. Ela é o princípio de uma nova ontologia: de uma ontologia do enfraquecimento. Como aponta o próprio Vattimo:

Mas terá sentido pensar a doutrina cristã da encarnação do filho de Deus como anúncio de uma ontologia do debilitamento? (VATTIMO, 1998, p. 27). A encarnação, isto é, o rebaixamento de Deus ao nível do homem, aquilo que o Novo Testamento chama de kenosis de Deus, deverá ser interpretada como sinal de que o Deus não violento e não absoluto da época pós-metafísica tem como traço distintivo a mesma vocação para o debilitamento de que fala a filosofia de inspiração heideggeriana (*Ibid.*, p. 30).

Secularização como facto positivo significa que a dissolução das estruturas sagradas da sociedade cristã, a passagem a uma ética da autonomia, à laicidade do estado, a uma literalidade menos rígida na interpretação dos dogmas e dos preceitos, não deve ser entendida como um decréscimo ou uma despedida do cristianismo, mas como uma realização mais plena da sua verdade que é, recordemo-la, a *kenosis*, o rebaixamento de Deus, o desmentir dos traços “naturais” da divindade (*Ibid.*, p. 39).

A encarnação de Deus é não só um rebaixamento, mas também uma doação de sentido à história. O Deus que se rebaixa, quando o faz, dá de si a homens e mulheres que podem encontrar em suas histórias sacralizadas, ou radicalmente dessacralizadas, a salvação que se anuncia sentido comunicado onde parecia só haver, por um lado, dogmatismos, e, por outro, relativismos. O Deus kenótico inaugura um sentido fundado na eventualidade do ser.

Deus encarna, isto é revela-se, num primeiro momento, na anunciação bíblica que, no final, “dá lugar” ao pensamento pós-metafísico da eventualidade do ser. Só na medida em que encontra a própria proveniência neotestamentária é que esse pensamento pós-metafísico pode se configurar como pensamento da eventualidade do ser, não reduzida à pura aceitação do existente, ao puro relativismo histórico e cultural. Ou ainda: é o fato da Encarnação conferir à história o sentido de uma revelação redentora, e não somente de um confuso acúmulo de acontecimentos que perturbam e estruturalidade pura do verdadeiro ser (VATTIMO, 2000, p. 106).

Ao menos dois elementos podem ser inferidos da leitura que Vattimo faz da encarnação de Cristo: o primeiro se refere a uma enorme sensibilidade à memória, sobretudo àquela de corte marginal.

Sobre essa sensibilidade, Vattimo afirma:

Nas *Teses de filosofia da história*, Benjamin falou da “história dos vencedores”: só do ponto de vista desses o processo histórico aparece como um curso unitário, dotado de consequencialidade e racionalidade; os vencidos não podem vê-lo assim, mesmo e sobretudo porque seus fatos e suas lutas são voluntariamente da memória coletiva. Quem administra a história são os vencedores, que conservam apenas o que coaduna com a imagem que dela fazem para legitimar seu poder (VATTIMO, 2002, p.xiv-xv).

O “pensamento fraco” permite uma nova relação com a história, percebendo-a em sua condição plural e policêntrica. Dessa forma, tradições teológicas e espirituais perdidas nas engrenagens excludentes do “pensamento forte” são reabilitadas como lugares de experiência para a fé:

E assim, o “pensamento débil” pode cercar-se de novo do passado através daquele filtro teórico que cabe qualificar como *pietas*. Uma imensa quantidade de mensagens, emitidas constantemente pela tradição, podem de novo serem escutadas, graças a uma escuta, que conscientemente, se tem capacitado para isso (VATTIMO; ROVATTI, 2006, p. 17).

O segundo elemento presente na interpretação de Vattimo acerca da kenosis é a condição relacional necessária à eventualidade do ser. O ser não é algo último e definitivamente dado, antes, o ser se dá como evento e relacionalidade. Aqui a teologia e a espiritualidade encontram um dos elementos mais férteis desse solo pós-moderno.

Essa dissolução da estabilidade do ser é apenas parcial nos grandes sistemas do historicismo metafísico do século XIX; aí, o ser não “está”, mas se torna, de acordo com ritmos necessários e reconhecíveis, que, portanto, ainda conservam certa estabilidade ideal. Nietzsche e Heidegger pensam-no, ao contrário, radicalmente, como *evento*, sendo portanto decisivo

para eles, precisamente para falar do ser, compreender “em que ponto” nós e ele próprio estamos. A ontologia nada mais é que interpretação da nossa condição ou situação, já que o ser não é nada fora do seu “evento”, que acontece no seu e no nosso historizar-se (VATTIMO, 2002. p. x).

Numa discursividade metafísica, construída sobre a lógica do “pensamento forte”, a teologia e a espiritualidade estão presas à univocidade e impedidas de qualquer diálogo com o cotidiano. Ao contrário, numa discursividade hermenêutica, construída sobre a diversidade aberta do “pensamento fraco”, a teologia e a espiritualidade encontram um horizonte situado, que, embora menor, oferece todo um conjunto de elementos férteis a novas elaborações.

Quando nós pensamos que (1) o “Ser” é um evento do *lógos*, (2) o *lógos* é diálogo, e (3) o diálogo é o momento do discurso intersubjetivo; então nossa preocupação ontológica é a de como ser capaz de “encontrar” o Ser, não tentar achar algo que já está lá, mas construir algo que se mantém, que resiste ao tempo (...) o Ser não está escrito em nenhum lugar em um tipo de estrutura chomskiana mais qualificada da linguagem, mas é apenas o resultado do diálogo humano. Isso me parece muito mais próximo à máxima evangélica cristã “quando dois mais de vocês estiverem juntos em meu nome eu estarei entre vós”. Assim, é exatamente lá que Deus está presente, mesmo Jesus diz que quando você vê uma pessoa pobre na esquina de uma rua Deus está lá e não em lugar nenhum mais (VATTIMO; RORTY, 2006, p. 90).

Diante dessa novidade rica que a pós-modernidade oferece, vale a pena lembrar a perspectiva colocada por NIETZSCHE diante da declaração da morte de Deus:



Ante a notícia de que o “velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos parece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto” (NIETZSCHE, 2000, p. 234).

Refletindo a partir da morte de Deus (da metafísica, do pensamento forte), Vattimo, por fim, declara: “De qualquer modo, a religião não está morta, Deus ainda está ao nosso redor”(VATTIMO; RORTY, 2006, p. 110). Embalado por esforços “fracos”, da constatação da morte de uma tradição epistemológica, nasce um horizonte, que, mesmo sendo situado, oferece um “mar aberto” para novas experiências.

## Notas

- <sup>1</sup> Doutorando em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro PUC-RIO. Coordenador da FATERJ (Faculdade Teológica Evangélica do rio de Janeiro).
- <sup>2</sup> O resultado dessa marginalização da Mística é tão evidente que podemos percebê-lo em sua radical recepção, por meio daquilo que chamamos senso comum. Nos ambientes religiosos, a expressão “mística” evoca “crendices”, “ignorância”, ou até mesmo charlatanismos.
- <sup>3</sup> Henrique C. de Lima Vaz, em seu livro *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, faz a seguinte afirmação: Do ponto de vista do sujeito, a experiência mística tem lugar num plano transracional, ou seja, onde cessa o discurso da razão: inteligência e amor convergem na fina ponta do espírito – o *apex mentis* – uma experiência inefável do Absoluto, que arrasta consigo toda a energia pulsional da alma (p.10).
- <sup>4</sup> Aqui parece bastante adequada a tese de Carlos Palácio que indica que o que estamos vivendo é mais do que um novo paradigma, mas uma verdadeira “mudança epocal”. Segundo ele, “ a teologia nunca saiu do âmbito da razão ocidental, seja da razão antiga (nos primeiros séculos e até a síntese de Santo Tomás), seja da razão moderna (desde o século XVI até hoje)”. *Novos*

*paradigmas ou fim de uma era teológica?* In: *Teologia aberta ao futuro* (p. 79).

- <sup>5</sup> A crítica de Nietzsche não se dirige só à religião cristã com seu aparato de moralidade. Ela também se destina à modernidade com sua idéia de progresso. Ele se volta contra toda expressão metafísica, tanto religiosa quanto científica.
- <sup>6</sup> Mesmo após do interior de um cárcere ter gritado a necessidade de superação da metafísica que transformou Deus numa hipótese desnecessária, Bonhoeffer só seria levado a sério por um pequeno grupo de teólogos radicais que propuseram uma teologia da morte de Deus, que, hoje, não é mais do que um capítulo da história da teologia ao qual se dispensa pouca importância.
- <sup>7</sup> Gianni Vattimo trabalha o pensamento nietzschiano em várias de suas obras: *Crer em Acreditar*, da editora Relógio D'água; *O Fim da Modernidade: Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-moderna*, da editora Martins Fontes; *Introdução à Nietzsche*, da Editorial Presença; *A Religião* da Estação Liberdade. Mas é em *Depois da Cristandade* que seu pensamento se volta fundamentalmente para a relação da teologia com o pensamento nietzschiano, sobretudo no capítulo da morte de Deus como libertação da metáfora.

## Referências

HAMILTON, William. **A morte de Deus**: introdução à teologia *Radical*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

LIMA VAZ Henrique C. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2001.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PENZO, Giorgio (org). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2000.

ROCHA, Alessandro. **Teologia sistemática no horizonte pós-moderno**: um novo lugar para a linguagem teológica. São Paulo: Vida, 2007.

TROTIGNON, Pierre. **Heidegger**. Lisboa: Ed. 70, 1990.

VATTIMO, Gianni; RORTY, Richard. **O futuro da religião**: solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Píer Aldo (orgs.) **O pensamento débil** 5. ed. Madrid: Cátedra, 2006.

VATTIMO, Gianni. **O fim da Modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Depois da cristandade**: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.

\_\_\_\_\_. O vestígio do vestígio. *In*: **A religião**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

\_\_\_\_\_. **Acreditar em acreditar**. Lisboa: Relógio D'água. 1998.

**Endereço para contato:**

Rua General Marciano Magalhães, 907

Bairro Morin – Petrópolis - RJ

CEP 25630-021

e-mail: souprotestante@gmail.com